

FRANCESC J. FORTUNY*

EL TIEMPO Y LA HISTORIA. I:
TIEMPO DEL HISTORIADOR, TIEMPO DEL FILÓSOFO¹

ÍNDICE

I. El tiempo del historiador

1. El historiador conceptualiza profesionalmente un tiempo historiográfico
2. La reflexión del filósofo sobre el tiempo del historiador
 - 2.1. Un ejemplo clásico: el historicismo de W. Dilthey, un filósofo ante la historiografía
 - 2.2. La salida a la crisis historiográfica ocasionada por el Historicismo
3. El tiempo en la modelización historiográfica post-diltheniana
 - 3.1. La historiografía como modelización que se ubica fuera del tiempo

*. Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura. Universidad de Barcelona (c/ Baldiri Reixac, s/n. 08028 Barcelona).

1. La problemática que suscita el tiempo es muy compleja y de gran incidencia en la vida ordinaria y en la especulativa. Por esto muy pronto afloró en la *misopoiésis* y en el campo de la reflexión filosófica. Desde este fin de siglo el pensamiento sobre las coordenadas temporales presenta unas rupturas de extraordinario peso en cualquier acto humano. Este trabajo, necesariamente fraccionado por su extensión, pretende poner en relieve dos de estas fuertes cisuras del tema del tiempo. Por necesidad epistemológica y metodológica, amén de pragmática, estos dos cortes de la continuidad en la consideración del tiempo van a convertirse en tres: es inevitable preguntarse por la aportación de Aristóteles y de Guillermo de Ockham desde la única plataforma de observación practicable para el hombre de hoy: nuestro propio concepto de tiempo tal como aparece desde la epistemología actual. Es esta epistemología actual la que hace imposible acercarse crediblemente al concepto de tiempo de un autor aislado. No hay verdadero significado y sentido de un texto sin contrastar las estructuras de su discurso con las de otro u otros discursos, uno de los cuales ha de ser necesariamente el presente, sea como punto de partida o como resultado final, en la contrastación de las formalidades discursivas. El trabajo, pues, quedará repartido en tres partes: 1) El presente, bajo la forma de un uso fáctico del tiempo en la historiografía y de un cierto resumen fáctico de enciclopedias del tiempo hoy reconocidas; 2) el tiempo en Aristóteles como muestra paradigmática de tematización clásica de la temporalidad; 3) el tiempo en Ockham, como planteamiento inicial del tiempo «mecanicista» de la Modernidad y de las ciencias positivas. Aquí se presenta la primera parte, reservadas las otras dos para un número próximo de la revista.

- 3.2. Ucronía de las epistemologías científicas ?
- 3.3. Sin tiempo ni sujeto ¿es esto verdad ?
- 4. El romanticismo etéreo y larvado del Historicismo: la realidad en sí del pasado
 - 4.1. Un modelo nunca fue realista, ni aún en la más pura taxonomía
 - 4.2. La consciencia del pensar y actuar mediante modelos
 - 4.3. Sujeto y semiótica ante la producción historiográfica
- 5. Semiótica y esencialidad desde el hoy
 - 5.1. Un núcleo ni necesariamente único ni eterno, pero siempre interesante para muchos
 - 5.2. Pluralidad de historiografías, pero patencia de las circunstancias y de las chapuzas
 - 5.3. Tiempo del sujeto frente a tiempo del reloj
 - 5.4. Popularidad no siempre es facilidad o imaginación: puede significar centralidad e importancia
- 6. Acotando campos después del ejemplo

II. El tiempo de los filósofos

- 1. El tiempo del filósofo
- 2. A nadie interesan los tiempos abstractos
 - 2.1. Importa siempre el tiempo concreto ¿qué es?
 - 2.2. La Filosofía es una ciencia muy poco abstracta
 - 2.3. La unitaria y generalísima realidad concreta del filósofo
 - 2.4. Suficiente consciencia histórica no significa dominio perfecto del propio discurso
 - 2.5. La constructividad en el más allá de la Filosofía Moderna
- 3. Una mirada sobre los discursos temporales
 - 3.1. Las enciclopedias del tiempo
 - 3.2. Un único tiempo, muchos tiempos
 - 3.3. Hay tiempo cuando existe una cosmovisión, una cultura, un imaginare
- 4. La raíz del tema del tiempo en Grecia
 - 4.1. La raíz más arcaica del tiempo y la eternidad
 - 4.2. Las peculiaridades del tiempo griego
 - 4.3. Exitos en torno a las paradojas de la unidad y la multiplicidad, el continuo y lo sucesivo
 - 4.4. El tropiezo con las paradojas del tiempo en la Física

I. EL TIEMPO DEL HISTORIADOR

1. El historiador conceptualiza profesionalmente un tiempo historiográfico

No soy historiador. No voy a escribir algo que pueda parecer una historia de la idea de tiempo en la Edad Media. Ni puedo permitirme, como si fuera un dios menor, atemporal y omnisciente, dar sabios consejos a los historiadores. Un filósofo no puede adoctrinar a los profesionales de la historia sobre cómo usar sus expresiones temporales con precisión, o dictaminar sobre el meollo conceptual y entitativo del tiempo que hace posible su profesión, tiempo de historiadores.

El tiempo del historiador es muy suyo; es un producto de su quehacer profesional. El tiempo del historiador es una de las especies del tiempo. Una especie de tiempo mucho más condicionante de las elaboraciones historiográficas que condicionado por ellas. Sin embargo, se genera en la historiografía a partir de una primera opción conceptualizadora del historiador.

Si hay un tiempo muy concreto, muy variable de una a otra escuela historiográfica, y si condiciona la estructura y el valor de la obra del historiador, estudiarlo es profundizar en la misma raíz de los trabajos historiográficos, en la fuente de la epistemología y del método que los rige. Un historiador no puede permitir que alguien, ajeno a su especialidad y a sus objetivos, se entrometa en los entresijos de lo más propio y creativo de su trabajo. Es él quien debe saber qué busca y cómo hallarlo.

2. La reflexión del filósofo sobre el tiempo del historiador

Pero, si entre las más finas opciones profesionales del historiador es necesario destacar la de la creación del tiempo de su historiografía, probablemente no será ni ofensiva ni ociosa una reflexión desde la filosofía, la ciencia de las visiones del mundo fácticamente dadas.

Posiblemente todas las diferencias, tan palpables como difíciles de conceptualizar, entre la historiografía griega clásica, la helenística, la medieval, la romántica y la positivista, arrancan de un concepto de tiempo diferente. Establecido el concepto de tiempo, sería fácil comprender la razonabilidad de la estructuración de los hechos, la de la selección material de los hechos descritos y la de las fórmulas empleadas en su descripción. El filósofo puede aportar su profesionalidad en el esclarecimiento de los tiempos de las diversas historiografías.

2.1. Un ejemplo clásico: el historicismo de W. Dilthey, un filósofo ante la historiografía

En el meollo de la historiografía late un grave problema epistemológico, desorbitado en su momento por el historicismo de W. Dilthey (1833-1911). Fácticamente el problema en la formulación diltheniana quedó muy superado; la crisis que suscitó el Historicismo en su día, 1900-1930,² ya no frena a los historiadores. Pero quizás todavía no sea prudente olvidarlo en el terreno epistemológico específico de la Historia; ciertamente, el Historicismo todavía incide de forma muy negativa en los trabajos de una gran parte de la historiografía filosófica,³ e, incluso, con cierta justificación sería en los de cariz hermenéutico inspirados por H.-G. Gadamer o P. Ricoeur.⁴

El problema que planteó W. Dilthey arranca de la diferencia de cosmovisiones entre una y otra época o período históricos, entre una y otra cultura.⁵ ¿Puede un

2. Para la historia y para la historia de la filosofía son útiles todavía los dos volúmenes de la UNESCO: *Corrientes de la investigación en las ciencias sociales*, vols. 2 y 4, Madrid, UNESCO-Tecnos, 1982, pp. 567 y 499 respectivamente, en especial los trabajos de P. Ricoeur (filosofía) y de G. Barraclough (historia).

3. Curiosamente, parece como si la historiografía filosófica fuera la menos capaz de preguntarse por la propia epistemología entre todas las historiografías, y la más propensa también, contra toda razón y esperanzas, a refugiarse en romanticismos, o en brutales positivismos o incluso en la pura erudición de aparato o de las nimiedades periféricas.

4. GADAMER, H.G.: *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1960; RICOEUR, P.: *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Du Seuil, 1965, pp. 534. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Du Seuil, 1969, pp. 506. *La métaphore vive*, Paris, Du Seuil, 1975, pp. 415. Véase también su propia valoración en *Las corrientes de la investigación en las ciencias sociales. 4.- Filosofía* (Editor P. Ricoeur) citado en una nota anterior.

5. Propiamente, el problema diltheyano parte del rechazo de cierto naturalismo o cientifismo derivado de las ciencias naturales. Al conocimiento naturalista opone el conocimiento propio de las ciencias del espíritu y el de la historia entre ellas. Pero, al extrapolar a toda la ciencia de la naturaleza lo que sólo es propio de la ciencia mecanicista, crear una oposición fantasmagórica, y tan nefasta como la absolutización del mecanicismo por la simple razón de ser una nueva presentación del mismo. El cientifismo ideológico, casi siempre mecanicista, se basa en la irreductibilidad del pensamiento científico al pseudo pensar ordinario o metafísico, y, vistos los innegables éxitos de quinientos años de ciencia positiva dura, anatematizan el fofu pensar cotidiano, que no tienen ningún inconveniente en denominar «ciencias del espíritu». Por mucho que vista las sedas de la «ciencia» y del «espíritu», el pensar cotidiano en mona se queda, dirían los pequeños cartesianos que han vivenciado la oposición entre «moral provisional» y «verdadera ciencia». Y nos atreveríamos a decir —y a subrayar cuanto antes, por la importancia que adquiere en el tema que nos ocupará— que la fuente del deslize teórico de Dilthey está en su noción de *Selbstbesinnung*, autognosis, que define en sus *Gesammelte Schriften. VIII.- Weltanschauungslehre, 192-193* (vide trad. de E. Imaz, *Obras de W. Dilthey. VIII.- Teoría de la concepción del mundo*, México, 1945, pp. 208-209. El texto comienza: *Así nace, del carácter de la filosofía como reflexión del espíritu sobre sí mismo, como autognosis, el otro aspecto de la misma que se ha dado siempre con este afan de una concepción del mundo de validez universal*. Desde este mismísimo punto la reflexión de Dilthey sobre la concepción del mundo queda condenada a ser psicologista: ha caído en la misma confusión cartesiana entre el «yo pensado» —necesariamente categorizado— y el «yo residual» husserliano. Dejando entre paréntesis todas las categorías, el yo ya no puede reflexionar sobre

historiador del siglo XX adivinar el verdadero sentido de los principios, costumbres, hechos, recursos, valores de un romano del s. I a.C.? ¿Puede engarzar, sin impurezas anacrónicas y con perfecta precisión, todas las piezas de la visión del mundo ajena, para producir algo que remotamente se parezca a la totalidad cosmovisional que vivía el romano del final de la República?

Se dirá, por vía rápida, que este problema diltheniano era razonable plantearlo dentro de las ilusiones de la historiografía romántica. Y, en verdad, la historiografía que entró en crisis por el Historicismo fue la romántica clásica, la de los hechos singulares irrepetibles en la sucesión rectilínea de los tiempos.

Pero no quedó tampoco muy bien parado el mismo positivismo historiográfico: el acento sobre las totalidades vivas es destructor de las ilusiones de asepsia del dato ferozmente positivo. No hay dato ninguno, positivo y singular, que pueda darse o ser percibido fuera de una totalidad, la cual lo define y, propiamente, lo crea, al ubicarlo junto y en oposición a la globalidad estructurada de los restantes hechos. No hay dato sin cosmos, no hay cosmos sin canon y, desde Protagoras,⁶ no hay canon sin hombre.

2.2. La salida a la crisis historiográfica ocasionada por el Historicismo

Buena parte de la historiografía buscó y halló una novedosísima e ingeniosa fórmula de renovación y científicidad que la colocaba a salvo de Dilthey. La historiografía, como cualquier ciencia, dijeron los nuevos historiadores,⁷ poco tiene que ver con singularidades y años sucesivos. Como cualquier ciencia, la Historia

sí mismo ni oponerse como espíritu a la naturaleza, sólo puede reflexionar metalingüísticamente sobre el propio discurso y postularse como el puro autodinamismo vital que se dice impropriamente en la oposición discursiva de yo-mundo, pero un yo-mundo que como discurso es homogéneamente semiótico, constructo convencional y rechazado una y otra vez (después de Popper diríamos «falsado») todo él y en cada una de sus partes, también las «naturales» y las del «espíritu», como bien reconoce nuestro autor en referencia a los constructos «metafísicos» a través de la historia. Siguiendo al mecanicista Descartes, Dilthey olvidó la prudente distinción plotiniana entre el Uno y su propio *Logos*, olvidó la prudente advertencia de Ockham sobre la necesidad de atender al conjunto de los *signa* y sus usos en el discurso para conocer las posibilidades del espíritu, y sobre la práctica imposibilidad de verdadero conocimiento reflejo del espíritu sobre su propio acto porque el reflejo substituiría al acto directo, y ello pese a admitir cierta presencia del acto en el espíritu y del espíritu a sí mismo, pero no categorizables; pese a su profundo kantismo, no supo Dilthey usar adecuadamente la noción de *noumenon* aplicada a lo que él denominó «espíritu».

6. PROTÁGORAS: *La verdad*, Diels 80B1; ARISTÓTELES: *Met.* XI 6, 1062b13.

7. La obra teórica fundamental es la de BRAUDEL, F.: *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969. Y la aplicación de la teoría a la historia de la Edad Media la representa BLOCH, M.: *La société féodale. La formation des liens de dépendance. Les classes et le gouvernement des homes*. Paris, Albin Michel, 1970 (6ª ed.) (Hay trad. de toda la obra de la que los libros citados forman parte - *Bibliothèque de Synthèse Historique. L'évolution de l'humanité* - editada en México). La teoría epistemológica de M. Bloch se plasmó en *Apologie pour l'histoire, ou le métier d'historien*. Paris, A. Colin, 1949 (reed. 1961).

trabaja con modelos,⁸ con modelos hipotéticos, abstractos y falsables.⁹ Lo que la Historia pretende modelizar son los procesos fácticos globales de larga duración, directamente vinculados con el desarrollo de la vida humana como tal.

Los hechos singulares toman significación, sentido y valor¹⁰ por su inscripción en la globalidad del modelo,¹¹ pero los hechos singulares también pueden falsar el

8. Evidentemente, muy distintos de los modelos matemáticos de las ciencias positivas más duras. Un ejemplo de «modelo» historiográfico podría ser GUERREAU, A.: *Le Feodalisme: un horizon théorique*, Paris, Le Sycomore, 1980 (hay trad. castellana); como antes fue un buen intento de modelización de la historia del pensamiento el funcionalismo de DUBY, G.: *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978 (Trad. castellana A. R. Firpo: *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, Petrel, 1980, pp. 464).

9. El concepto de «falsación» no corresponde a los autores citados de la «Escuela de los Anales», F. Braudel y M. Bloch. El término es un neologismo convencionalmente característico en español de la teoría epistemológica del K. POPPER de *The logic of scientific discovery*, London, 1959 (trad. cast. de V. Sánchez de Zabala: *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1962). Pese a la aparente oposición radical de puntos de partida, los historiadores franceses y el epistemólogo científico austriaco tienen muchísimo en común: comparten la aguda intelección de las exigencias cosmovisionales de una época común: el horror por ciertos holismos «cinematográficos» *naif* y la consciencia de pensar con unos modelos lingüísticos que no son verificables —porque ellos mismos son la construcción—explicación de los hechos modelizados—, pero sí «falsables», acortables entre unos estrechos y exactos límites de validez, más allá de los cuales son una «falsedad».

10. Es notable en este punto la agudeza de conceptualización de Joaquín de Fiore, en el siglo XII, cuya «concordia» está basada en el intento de superar la irrelevancia que él asigna a la mera anécdota bíblica si es tomada en su singularidad absoluta, sin antes ni después. Véase nuestro *¿Crisis o nuevo espíritu? 1. - Joaquín de Fiore y su «concordia»*, en «Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia», 16-17 (Barcelona, 1995-96), pp. 88-91 [especialmente p. 91 y nota 61]. Subrayemos que el texto de Joaquín reproducido en la p. 89 y correspondiente a la *Concordia...*, ed. de Venecia, 1527, f.8r (escrito de 1183), parece una cita de ARISTÓTELES: *Metafísica* III,1, el cual, si bien nada tiene que ver directamente con la historia o la historiografía, sí afronta el problema de cómo acceder al «significado» y al «sentido» de las cuestiones que determinan *aportias* después de haber aparecido como fenomenológicamente claras en una percepción humana correcta pero ingenua y parcial: la metáfora de base es la del camino (*métodos*) con destino bien determinado para reconocer el final, y puntos elevados que permiten evaluar la andadura anterior y prever la posterior. Siger de Brabant, en 1273, toma el mismo texto de *Met.* III,1 para señalar la epistemología y método de su investigación ya puramente académica y escolástica (*Quaestiones in I. de Causis, Proemium*. Ed. de A. Marlasca, Louvain, 1972, p. 35). En el fondo acontece que en cualquier caso, también para la historiografía, la ciencia no es de singulares, como dice el Estagirita, sino de universales, y esto significa en cualquier caso comparar, unir, clasificar,... relacionar en suma una pluralidad de singulares, nunca aislarlos, ni aún conceptualmente, con la nota de una singularidad a ultranza. Nótese que podemos asegurar que Siger conocía directamente el texto aristotélico, pero esto no es probable para Joaquín. Sin embargo no es esto lo que importa, sino destacar que desde Aristóteles como mínimo y a través de las totalizaciones neoplatónicas, el sentido y significación de una singularidad nace de la pluralidad entorno, tanto en historiografía como en la más pura especulación «metafísica».

11. Conjunto estructurado de signos convencionales utilizado para dar razón de la unidad y las relaciones determinadas que unos fenómenos guardan entre sí. No es el momento oportuno para destacar la gran variedad de modelizaciones y de modelos posibles, que va desde la fiel reproducción a escala de un objeto hasta la más abstracta convencionalidad en un lenguaje artificial. Nótese que un factor común a todos los modelos es su materialidad o iconografía, pero no por ello todos son reproducciones o simulacros, semejantes al objeto real. Y nótese también que incluso en el caso de los modelos que en nada absolutamente se «asemejan» al objeto modelizado, la materialidad de los elementos del modelo es inevitable e impone sus exigencias.

modelo y obligar a su reajuste o a su substitución. Los singulares toman sentido si son coherentes, si se tornan razonables e incluso ténueamente previsibles —a *posteriori* y a partir de su facticidad— dentro de las reglas de construcción del modelo hipotético.

Concebir su labor como una construcción de modelos es un giro copernicano de la historiografía, y nada ingenuo,¹² en verdad. Y notemos, subrayemos incluso —esto es lo que nos preocupaba al aducir estas reflexiones— que el primer gran cambio perceptible, producido o productor del giro copernicano, es el que presenta el «tiempo».

3. El tiempo en la modelización historiográfica post-diltheniana

Digamos que el tiempo del modelo historiográfico no es el tiempo de los singulares; o que los singulares aparecen ciertamente en el modelo, pero no con su tiempo propio. El modelo historiográfico habla de tiempo, pero en una significación y una denotación del término «tiempo» que sólo apunta a la sucesión teórica de «nombres» de hechos singulares. Se trata de un «tiempo» inmanente al modelo y perfectamente ajeno a cualquier tiempo exterior al mismo. Todos los «tiempos» exteriores al modelo desaparecen; incluso se desvanece, no tiene ningún lugar en el constructo historiográfico el tiempo en el que el propio modelo es construido, es decir, el tiempo «real» del sujeto constructor, del historiador.

Es esta etérea «eternidad» de bajo tono,¹³ lo que desingulariza los hechos singulares que, directa o indirectamente, aparecen en el modelo construido por el historiador, lo que determina su nuevo valor teórico, lo que condiciona la metodología del historiador y lo distingue del cronista o del folklorista local. El verdadero historiador nunca habla de «hechos», sino que menciona su «nombre».¹⁴ —más o

12. Presupone: 1) abandonar el modelo «reproductor» o «representativo», basado en la semejanza, en favor de un modelo lingüístico o algorítmico, y, más aún, 2) aceptar que la ciencia será un metalenguaje del discurso fenoménico ingenuo, y aún más difícil e insospechable, 3) que los signos del «modelo historiográfico» son convencionales, único tipo de signos capaces de dar cuenta de una pluralidad de niveles de significación en el discurso y superar las contradicciones y paradojas de un discurso plano apenas los fenómenos son medianamente complejos. Pero estos puntos se habrán de abordar más cuidadosamente en las páginas de este trabajo dedicadas a la epistemología de la noción de tiempo aristotélico.

13. Y, mejor tal vez, «ucronía» del modelo, basado en el cerrado aislamiento simplificador de todo modelo sobre sí mismo. Evidentemente esta «ucronía» fue estimada «eternidad» en el caso del tipo de «modelo» griego denominado *eidós*, las «ideas eternas» de Platón. Pero cualquier modelo aparece fenomenológicamente siempre como fechado por sus mismos elementos, estructuración, finalidad explícita y pragmatidad real. Un «modelo» es un singular, pese a su aplicabilidad a muchos, y toda entidad en el mundo humano tiene una datación.

14. No es necesario insistir mucho en que, este metalingüismo del historiador, que se mueve entre los «alias» —en lenguaje de los manuales de informática— de las narraciones de los hechos concretos, es muy poco consciente en la mayor parte. A quienes cultivan las ciencias duras les acontece

menos textual y complejo, la narración del hecho— en un metalenguaje que muestra funciones¹⁵ entre nombres de hechos.

Es la pseudo ucronía y eternidad¹⁶ del modelo lo que pone a salvo a la nueva historiografía frente a la arremetida epistemológica del historicismo. La historiografía post historicista de nuevo cuño no habla de singulares ni, mucho menos, aspira a comprenderlos desde dentro en su singularidad irrepetible; el historiador no es un novelista, un autor de «novelas góticas» del género pseudohistórico.

lo mismo con cierta facilidad. Así, ante una pizarra llena de algoritmos, a quien les pregunta qué significa tal embrollo sólo se les ocurre contestar que significa aquello que evidentemente dice: no tienen consciencia actual de cuántas «traducciones» han de mediar entre sus vivencias en la psicología de la investigación y su perfecta lógica de la exposición final en modelo matemático, un largo camino nada evidente para el novato o el profano. No tienen consciencia actual del largo hiato entre el tercio formalismo algorítmico y su interpretación científica concreta. Y el historiador, como el científico, propende a exclamar que él sí que conoce la realidad, y no como el ignorante callejero. En ambos casos, sus profesionales trabajan con modelos en lenguajes artificiales, más o menos cerrados; el hombre de la calle también «se vive» inmediatamente en modelos, pero espontáneos y en el lenguaje ordinario, constructo también, pero en el anonimato colectivo secular de una cultura. Sin duda la «realidad» más amplia y profunda es la complejísima e inmediatísima del pobre diablo de la calle; las otras dos son realidades podadas, pulidas y quintaesenciadas hasta la inanidad vital, la transparencia desvanecedora. Los problemas científicos están destinados a la solución necesaria y eliminadora; los «problemas» vitales a la permanencia en la tensión dialéctica de la vida.

15. Desde Aristóteles se conocía muy bien la «dependencia funcional» que hace posible una cierta ciencia del movimiento, y A. Meier en 1946 se complació en buscar los mil usos de la noción en gran cantidad de autores del siglo XIV. Pero es Leibniz quien hace un uso moderno y matemático del término y el concepto de función por vez primera en 1693-94, junto con J. Bernoulli (1654-1705). Una definición intuitiva de función la presenta como aquella «relación entre dos o más cantidades tal que, siendo las cantidades variables, la relación entre ellas es constante». De aquí, se generaliza la definición en: «forma de relación tal que para cada valor de la variable independiente hay sólo un valor de la variable dependiente», o se matematiza en clase de pares ordenados, de suerte que la relación «cuadrado de» es la de todos los pares ordenados (x, x²). Se opone generalmente funcionalismo a substantivismo; pero, desde una perspectiva histórica que atendiera a la evolución del aristotelismo dentro del neoplatonismo, mejor el opuesto de «función» es «causación», y no la noción derivadísima de *ousía*, substancia, una vez ésta ha sido tecnicizada por Aristóteles o absolutizada por el siglo XIII. La noción de función no presupone por sí misma ninguna substancia, como no implica hoy ninguna realidad extramental. Precisamente por ello, forzando la ausencia de implicación hasta convertirla en explícita negación, el funcionalismo puede aparecer como antisubstantivismo o puro «idealismo», cuando durante siglos apareció como la versión dinámica de las proporciones numéricas y fácticamente estáticas del pitagorismo, en la semántica de la función como «dependencia funcional».

16. Subrayemos ya ahora estos dos conceptos en vistas a la parte central del trabajo para la que las primeras páginas quieren ser una introducción desde hoy a la problemática de ayer. Ucronía y eternidad no son sinónimos. Ucronía señala la mera ausencia de valores temporales. Eternidad afirma la positiva plenitud de vida y entidad en tal grado de plenitud que queda excluida toda sucesión y, entre otras y especialmente, la sucesión temporal de instantes que hace posible la sucesión de pasado, presente y futuro. Lo característico del concepto de eternidad es la implicación de «máxima vida»; nunca algo inanimado sería calificado directa y realísticamente de eterno por un griego clásico. FESTUGIÈRE, A.J.: *Le sens philosophique du mot «aïón»*, en «Parola del Passato. Rivista di Studi Classici», 11 (1949), pp. 172-189.

3.1. La historiografía como modelización que se ubica fuera del tiempo

El historiador post diltheniano modeliza relaciones; unas relaciones que sólo puede establecer la mente, y ser mentales y sólo mentales.¹⁷ El modelo que elabora el historiador, al describir el paso de un punto inicial del proceso hasta su punto final, le da razonabilidad leibniziana¹⁸ al conjunto de los hechos singulares y a cada uno de ellos, dentro de la facticidad de los singulares y de la facticidad del conjunto.

Pero, si el «tiempo» inmanente al modelo es también mental y solamente mental, y si, además, es considerado en tanto que generador de las relaciones simultáneas entre los elementos que constituyen el modelo de un proceso de larga duración, que ha de comprenderse unitaria y sincrónicamente, en propiedad, no es «tiempo», sino «instante inmóvil». En el modelo, a captar todo simultáneamente, lo que aparece y se expresa es una mera sucesión conceptual-toponímica de

17. Dos giros copernicanos extraordinarios, bajo capa de ingénuo «intelectualidad de todos los tiempos»: (a) no es nada evidente que todo, en todas las «relaciones», sea producto de la mente que establece un vínculo entre singularidades; para que resulte evidente el total mentalismo de las relaciones, es necesario que, epistemológicamente, se acepte que siempre y en todo momento la mente trabaja y sólo trabaja inmanentemente con representaciones, y nunca sobre los elementos de la realidad en sí; (b) si las relaciones lo son entre elementos mentales, la causalidad definitivamente queda orillada y su puesto ocupado con mayor precisión por el concepto de «función» matemática, muy de acuerdo con las directrices epistemológicas de Leibniz, que habremos de destacar más adelante. Naturalmente el cambio de las «causas» por las «funciones» es uno de los factores más responsables del paso de la historiografía romántica - relaciones causales entre singulares, narración - a la historiografía constructivista - funciones dentro de un modelo. Y, adelantemos nociones, permite también plantearse la incidencia de las dos serie temporales establecidas por McTaggart.

18. LEIBNIZ, W.: *Theoria motus abstracti*, (1671), secs. 23-24; *Monadología*, 32; *carta a Des Bosses* (1711) y, especialmente el texto sin fecha que dice: «...otro principio, apenas menos general en su aplicación que el principio de contradicción, se aplica a la naturaleza de la libertad. Se trata del principio de que nada acontece sin que una mente omnisciente pueda dar alguna razón del por qué acontece más bien que no acontece. Además, me parece que este principio tiene para las cosas contingentes el mismo uso que para las cosas necesarias». Sea cual sea el valor que le atribuyó el propio Leibniz a su principio, el abanico hermenéutico serio es amplísimo, con nombres como Ch. Wolff, A. Schopenhauer, B. Russell. Pese a la confusión que infunde en el discurso leibniziano la permanencia viva de ciertos ideales del neoplatonismo, si se le atribuye la *ratio sufficiens* al pensador alemán es porque le dio un valor absolutamente diferente al que, de forma palpablemente neoplatonizante, tenía en sus antecesores (Lovejoy cita a Pedro Abelardo y a Giordano Bruno). Leibniz quizás fue el mayor representante de la Modernidad, con una clara consciencia de la subjetividad, y, en el mismo grado que sea realmente así, el valor distintivo de su fórmula sería la exclusión de cualquier campo óptico, ontológico, metafísico, etc. para su principio, el cual se recluía única y exclusivamente en el epistemológico, como raíz de cualquier otro. La gran ruptura filosófica de finales de la Edad Media consistió precisamente en el giro copernicano del paso de la «realidad de la *Physis*» griega a la «subjetividad epistemológica». Desde ella Leibniz y Spinoza - que no Descartes - serían los grandes pensadores con escasas diferencias de fondo pese a la oposición de estilos y objetivos. A lo largo del trabajo aludiremos siempre a este Leibniz y no a otro cualquiera de la hermenéutica historiográfica, sin ánimo de prejuzgar los problemas que presentan los complejos textos del erudito alemán.

signos, en el ahora, el instante y la simultaneidad; del pensar una única cosa por la mente única del historiador. En el modelo se da el uso de una «mención del tiempo», que no uso del tiempo externo al modelo; y, el modelo, a su vez, es instantáneo y ucrónico, y por ello aplicable homogéneamente a lo largo del periodo histórico modelizado.¹⁹

La historiografía post-diltheniana es ciertamente una globalización, pero no de la realidad en sí de los hechos singulares e irrepetibles, globalización que daría lugar a una producción historiográfica romántica o a una novelita. Se trata sólo de aquella globalización que da lugar a la unidad cerrada del modelo conceptual ucrónico de todos los elementos relevantes. Es el mismo tipo de globalización que se da en cualquier modelo mecánico de la Física.

En el modelo historiográfico de la nueva escuela, la razonabilidad de cada singular real lo da la totalidad del modelo. Como, en las fórmulas mecánicas de la física, el valor de una variable en un determinado instante lo da la totalidad de la fórmula, aplicable globalmente a cada momento concreto del proceso, precisamente porque ella es también una estructuración ucrónica.

Sí se puede afirmar que la historiografía romántica es la narración de los sucesivos hechos singulares con toda su irrepetibilidad y su secuencialidad en tiempo de relojes, se ha de pensar que la historiografía post diltheniana se sitúa en un nivel superior. En efecto, a este nivel los hechos singulares devienen cifras con las

19. Naturalmente ello es posible si, superada la noción aristotélica de causa, tantas veces aplicada explícitamente a la historiografía para distinguirla del simple testimonio de unos hechos inmediatamente conocidos, se advierte que, con la noción de «función» leibniziana, se excluye el deber de «narrar» a la manera literaria y se accede a la elaboración de un modelo absolutamente sincrónico que habla del «antes de ahora», pero en sí mismo y por sí mismo se ubica estático en el presente, como en un instante distendido, pero sin partes constituyentes sucesivas, tipo de entidad sólo posible en una inteligencia que, por sí, no es temporal sino eterna. Se da, entonces, el dominio de los hechos temporales sucesivos (y, como tales, ubicados en la «serie A» del tiempo, compuesta de pasado, presente y futuro, razón por la cual al implicarse en un hecho da pie a una contradicción, según McTaggart) a partir de los «modelos», unas estructuraciones de elementos concebidas con una temporalidad no contradictoria de la «serie B» de McTaggart. Es decir, que se domina el movimiento en el tiempo desde una fórmula no contradictoria por la simple razón de ubicarse todo el «modelo» en un instantáneo «después de». En su instantaneidad no implica movimiento, sino inmovilidad, a pesar del marco temporal que impone su semiótica. Se trata de un «después de» pasado en el modelo, pero un «después de» que es el «antes de ahora» del presente del sujeto, el constructor del modelo. Es exactamente la relación temporal que mantienen los procesos físicos de la dinámica mecánica y las fórmulas algebraicas con que se afronta el cálculo del valor de las variables. McTAGGART, John (1866-1925): *The Nature of Existence*, 2 vols., 1921-27 (póstumo). El tema de las series en II, § 315 ss. Un segundo punto a reflexionar es el de la aplicación «homogénea» del modelo a lo largo del proceso modelizado. Esto es cierto por lo menos en el caso las fórmulas elementales de la dinámica de Newton, modelos matemáticos para procesos bastante simples. Pero ¿se puede hablar de homogeneidad en el caso de los modelos históricos? ¿en el caso de «modelos dialécticos» como los que describen las complejidades de los movimientos vitales? Sin duda un modelo historiográfico en tanto que modelo es una cerrada unidad y simultaneidad, pero ¿su aplicación descriptivo-explicativa siempre es total? ¿Qué es aplicar y explicar en la historiografía?

que mostrar una ley única de despliegue del conjunto del proceso, el cual da sentido y valor a cada tipo de singularidad implicada, sin usar nunca ninguna, ni «narrar» nada con el conjunto de la modelización, propiamente y según la manera literaria de narrar.

3.2. ¿Ucronía de las epistemologías científicas?

En el modelo de la nueva historiografía no causan mella las objeciones sobre la impenetrabilidad de pasado. Aparentemente, la inalterabilidad de tal historiografía procede de haberse aproximado al máximo a la noción de modelo pensado para las ciencias duras positivas. Pero esto sólo es una apreciación muy parcial y bastante dudosa. Tan parcial y dudosa que de hecho es advertida por muy pocos, y aceptada todavía por menos. Y, esto, la inadvertencia de los más, si que resulta ser muy buen punto de partida.

Las largas y abundantes páginas que constituyen las modelizaciones del historiador, poco parecido guardan con las secas fórmulas matemáticas que modelizan el movimiento local o cualquier otro proceso físico. La univocidad agresiva de los elementos de los algoritmos, a más de uno le ha de parecer remotísima de las pulcras frases de los mejores historiadores. De otra parte, un modelo histórico, en lo que tiene de descripción razonable de un proceso vital, exigiría una formulación dialéctica de los textos; procedimiento de formulación nada contradictoria, equívoca u oscura, pero, ciertamente, ausente y positivamente vetada en toda fórmula física mecanicista.

Entonces ¿dónde radica la inaracabilidad del modelo historiográfico? Si se reflexiona concretamente sobre ello, se impone una respuesta clara: en la ucronía, en el tiempo «ausente» del modelo. No del tiempo mencionado inmanente al modelo, que no está ausente. El tiempo ausente es el del modelo como tal, la ausencia de temporalidad extrínseca que lo torna ucrónico.

3.3. Sin tiempo ni sujeto ¿es esto verdad?

En efecto, el tiempo, la temporalidad del modelo en sí mismo, no figura en el modelo; como tampoco figura en parte alguna como dato relevante el sujeto constructor, ni su cronología o su psicología de la investigación. Y este es el equívoco o la ficción jurídica salvadores de la nueva historiografía. Un equívoco también presente en los trabajos de las ciencias duras, cuyas fórmulas también nacen sin padre ni madre, en la más cristalina objetividad.

Sigamos preguntando, cómo una ausencia, quizás dos —la datación y el creador del modelo—, pueden ser tan saludables para el pensamiento histórico.

Constatemos de entrada que la ausencia es única y no doble. El sujeto no está ausente nunca, pese a que casi nunca sea un elemento explícito de la modelización. Sin mayores profundizaciones de momento, se ha de afirmar que el sujeto modelizador es, siempre y necesariamente, el constructo óptico de todo constructo noético, de tal modo que sin sujeto constructo no hay verdadero modelo, sea sujeto por vía creativa, sea por la modesta subjetividad de la «comprensión» auténtica.

Y atendamos a la otra ausencia detectada: la del tiempo del modelo. Pero apenas anunciado esto, y vivo el recuerdo del párrafo anterior, sobre la imposible ausencia del sujeto, ya se evidencia que tampoco puede afirmarse que el tiempo del propio modelo sea tan ajeno a él, a la historiografía, como se aparenta creer. Lo menos que debe admitirse es que el modelo estará firmemente enraizado en el tiempo de aquel sujeto que le construye como producto noético, y al que construye, como un singular «yo-mundo» aquí y ahora.

Y tampoco se puede afirmar que el modelo historiográfico prescinde del tiempo pasado. Por lo menos no tan rotundamente como pueda hacerlo la perfecta ucronía de « $v=t.a$ » por la severa abstracción que lo reduce a un formalismo con mínima interpretación. La fórmula de la dinámica física newtoniana igual sirve hoy para calcular la velocidad acelerada del carro de un faraón remoto que, mañana —tiempos de ficción—, para hallar la del monopatín de un niño en un planeta colonizado del futuro.

El modelo historiográfico menciona palpablemente en sus frases un tiempo pasado. Aspira a «explicar» el proceso que tuvo lugar en este tiempo pasado. El tiempo pasado está muy «presente» en la modelización aquí y ahora, y lo menciona como un todo compuesto de pasado, presente y futuro. Precisamente es este tiempo pasado intramodélico el que, por oposición, ubica el trabajo historiográfico en el presente. Y es el tiempo pasado «real» quien, en el texto, ejerce la función de rechazar, con su misma presencia proclamada, el *nunc* eterno, o los tiempos primordiales cosmogónicos, *En un principio...*, o los tiempos del cuento, los del *Había una vez...*

El tiempo pasado de la historiografía no tiene una tan empobrecida y escueta interpretación como la «t» de « $v=t.a$ », y, sin embargo, tampoco es concreto, singular, objetivo, realista, como el de las «reales» andanzas de mis dedos por el teclado para escribir estas cosas.

4. El romanticismo etéreo y larvado del Historicismo: la realidad en sí del pasado

¿Qué es, pues, lo que inmuniza a la nueva historiografía frente a la paradoja abierta por W. Dilthey? ¿Dónde radica su curioso y renitente «ucronismo salvador», que tan claro parecía?

Exactamente en un sibilino «para nosotros». En efecto, al modelizar con una plena consciencia de constructivismo, la nueva escuela historiográfica pregunta y obtiene la razón suficiente leibniziana, para nosotros, de nuestro presente, por mucho que para ello bucee en el más remoto pasado.

Tal como Leibniz supo valorar muy justamente, para tener la necesaria y suficiente razón del presente a fin de dirigirlo hacia el futuro —inmediato, medio o remoto— no es menester visualizar el pasado con la absoluta inmediatez sin sombras de quien lo vivió. Creer que nuestro conocimiento histórico ha de ser una filmación documental, detallada e innegable, de lo que hubo es una rémora heredada de los años románticos.

El Historicismo ya no hablaba del pasado como de un destino inexorable, ya le era ajeno el clasicismo antiguo, realista. Pero, en cambio, sí parecía lamentar verse obligado transigir con una simple *sympatheia* como fundamento de la totalización implicada en un buen conocimiento de épocas pasadas, si del conocimiento del pasado dependía el del presente en tan alto grado como él mismo postulaba. Si el Historicismo argumenta la imposibilidad de la historia tal como la concebían los románticos, es porque sentía todavía muy vivo su ideal; no se argumenta contra lo que ya está superado pacíficamente en la cotidianidad.

Para saber quiénes somos y hacia dónde podemos dirigirnos con máximo provecho, es necesario y suficiente con poseer un cierto conjunto de datos relevantes del pasado, el cual permita determinar razonablemente la acción hacia el futuro.

4.1. Un modelo nunca fue realista, ni aún en la más pura taxonomía

Ello es así porque no es la totalidad de los elementos del complejísimo conjunto cultural de un momento pasado lo que aporta luz a nuestro presente, ni tampoco el exacto conocimiento de lo que pensaban nuestros antecesores de sí mismos, su *imaginaire* propiamente.

La luz de la historia procede de saber que ya no estamos allá y porqué ya no estamos en el pasado; qué y porqué resumidos en la materialidad de dos estructuras opuestas de elementos relevantes, tanto más elegantes y rápidamente aplicables cuánto más breves sean.

La oposición de estructuras elegantes y sobrias es la guía necesaria y suficiente para la valoración de nuestras posibilidades, y lo que nos sirve para escapar a nuestras imposibilidades. Especialmente de aquellas imposibilidades que obligan a volver atrás, en una imitación servil meramente reiterativa, sin que la razón parezca poder desatar el nudo bloqueador. Nunca el pasado —nuestro constructo acerca de nuestro pasado— podrá justificar un «no tiene salida» ¿de dónde le brotaría tan absoluto poder a un modesto producto imaginativo, tradicional o

incluso racional, pero elaborado *ab ovo* por nosotros mismos, con elementos heredados?

O bien a la inversa, ¿ desde dónde llegaría hasta nosotros un pasado tan sólidamente real que resultara o incognoscible para quienes estamos ya fuera de él, o tan inexorable, como el viejo destino de los clásicos?

¿Que unas estructuras elegantes y sobrias, es decir, unos modelos, no son un conocimiento fehaciente para confiarle nuestra vida? Si el temor tuviera alguna justificación, nadie humano quedaría ya con vida: el hombre siempre se ha guiado con modelos. Y alguno de los modelos eran tan eficaces como sorprendentes: piénsese en los mitos etiológicos, primordiales, etc., que no eran ciertamente científicos, y, pese a ello, condujeron a la humanidad eficazmente en los peligrosos años de la infancia. Luego los modelos usaron relaciones más conceptuales; más tarde las relaciones constituyentes de un modelo fueron eminentemente algebraicas, sólo metalingüísticamente y como vergonzantemente regidas por la conceptualización en lenguaje ordinario, ya que la mera estructura algorítmica sin interpretación nunca fue un modelo.

4.2. La consciencia del pensar y actuar mediante modelos

A mucho tardar, la humanidad occidental tomó consciencia de pensar siempre en forma de modelos en la gran crisis del realismo de los conceptos universales, iniciada y cerrada en el siglo XII. Y no se olvide que los «conceptos universales» no son nada recóndito. No son otra cosa que todos y cada uno de los términos que el lingüista denomina nombres o verbos, cualquier palabra portadora de sentido.

Cuando, a la luz de la luna, el enamorado dice muy bajito «Te amo, Leocadia», ha alineado en fila de a uno tres vulgares universales que, simultáneamente, pueden ser usados en aquel mismísimo minuto por miles de amantes del mundo castellano parlante. Incluso «Leocadia» es un universal: en la numerosa clase de las Leocadias caben las adustas y las pizpiretas, las chatitas y las de noble probóscide, las liberadas y las marujas, las lolitas y la abuelitas. Es de justicia otorgarle, a la inimitable, única y fina amada, que la fea locución «Leocadia» nada tiene que ver con su persona, y que sólo la patológica condición de su amante y el no hallarse ninguna otra Leocadia al alcance de la voz, le dan al vocabulo aquella cierta apariencia de privacidad de un nombre personal. Impresión de propiedad privada rápidamente desmentida por cualquier diccionario: «Leocadia : Nombre propio de mujer muy popularizado... en..., por..., desde...». Lo que es la tal Leocadia, ónticamente singular, es un misterio inescrutable, pero «Leocadia» es un triste universal que, siendo uno, se dice de muchísimas, en puntual cumplimiento de la definición aristotélica de universal. Y con tal material lingüístico-conceptual trabajamos, hasta para andar hacia la sacristía.

En el siglo XIV quedó nítidamente formulado²⁰ que la universalidad era una función otorgada formalmente a un signo lingüístico y que le convenía precisamente en tanto que lingüístico y en el discurso, y no por denotar unos singulares múltiples extramentales y extralingüísticos. Los singulares denotados muy bien podrían no existir, sin que ello fuera obstáculo para la función de universal del término o concepto lingüístico. Y no quedó menos claro en el siglo XIV que la función lingüística de la universalización consistía en obtener lo que hoy denominamos un modelo, a través del nombre dado al modelo y a su denotado singular.

Tal vez sea dubitable que Platón y Aristóteles tenían una clara consciencia de que pensar sea modelizar, y puede ser puesto en duda en razón de que, para ellos, en todo caso, tal modelización era cosmogónica y sólo propia de la *Physis* a través de su *nous* inmanente, nunca obra de un sujeto humano aislado y singular. Cicerón y su Nueva Academia quizás vieron con mejor acierto el papel desarrollado por el individuo singular: por lo menos lo situaron en el centro de sus reflexiones filosóficas de una manera hegemónica.

Y, sin posibilidad de dudas, que pensar es modelizar, seriar, universalizar, Occidente lo tiene deslumbrantemente claro desde finales de la Edad Media. Por esto, el saber empieza a especializarse y todo queda a punto para el orto de las ciencias positivas, de la modesta epistemología de Leibniz y, finalmente, de la consciencia de que nosotros nos construimos el mundo y a nosotros mismos a través de modelos lingüísticos. Una consciencia, ésta, que llega hasta finales del s. XX y provoca el vuelco epistemológico de la postmodernidad y de la presunta y paradójica «historia sin sujeto».²¹

20. Por Juan Duns Scoto al sostener que las naturalezas comunes eran entidades mentales y sólo mentales, elaboradas por la razón. Pero, después, con diafanidad Guillermo de Ockham trazó el proceso lógico-epistemológico de la elevación de una experiencia atómica singular de la «realidad» —mental o no— a la universalización y la necesidad de los elementos significantes constitutivos de la experiencia de un singular frente a otras experiencias singulares.

21. Una buena síntesis de la semiótica actual es UMBERTO, Eco: *A theory of Semiotics*, Milán, Bompiani, 1976 (trad. cast. de C. Manzano: *Tratado de Semiótica general*, Barcelona, Lumen, 1981, 2ª ed.); p. 513 y sus diversos libros sobre el tema. El uso epistemológico de la semiótica en la filosofía no queda desarrollado en la obra de U. Eco y mejor hay que recurrir a los autores serios de la post-Modernidad sin deslizarse hacia la *opera aperta*, el *pensiero devolve*, fórmulas desgraciadas tan nefastas como sus opuestas, la evidencia de las formalidades, del texto o de la realidad. Véanse en sus mejores años a autores como FOUCAULT, Michel (1966): *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1976, p. 400. DERRIDA, Jacques (1967): *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974, p. 447. IDEM: *La voix et le phénomène*, Paris, P.U.F., 1967, p. 117. IDEM: *L'écriture et la différence*, Paris, Du Seuil, 1967, p. 447. DELEUZE, Gilles (1968): *Différence et répétition*, Paris, P.U.F., 1981 (4a. ed.), p. 409. FOUCAULT, Michel (1969): *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 275. DERRIDA, Jacques: *La dissémination*. Paris, Du Seuil, 1972.

4.3. Sujeto y semiótica ante la producción historiográfica

Nótese cuántas veces apareció el término «nosotros» en el texto de los últimos subtítulos, en frases como *Exactamente en un sibilino «para nosotros»*. Pero todavía es más necesario destacar que los tales «nosotros» están vinculados estrechamente a la razón suficiente leibniziana. Nada les vincula a los valores de la acción colectiva de masa o de grupo institucional, a la colectividad sociológica, psicológica o, ni tan sólo, cultural.

Los «nosotros» tienen valor distributivo y epistemológico. Quienes vivimos después de Leibniz no podemos reacaer en groserías epistemológicas, como estimarnos dominados por la mismísima realidad en sí en nuestra acción de conocer *per causas*.

Leibniz, no el primero, pero sí el más rotundo y claro, destacó que era menester tener muy en cuenta que, razonar, es aducir razones, que no fotografías fidedignas; y que, actuar razonablemente, es hacerlo de acuerdo con serios argumentos, no por los rieles de la realidad. En un mundo, el de los hombres, incapaces de conocer las auténticas causalidades, caras a Aristóteles, y sólo dominando *funciones* textuales en sus razonamientos, Leibniz concluye que la «ciencia racional» sobre algo había de consistir en poder aportar unas razones convincentes para justificar las proposiciones sobre ello.

El principio de razón suficiente substituye los principios aparentemente interpretables de forma ontológico realista: la ciencia ya no arranca desde el mundo exterior. Como vió clarividente Ockham y formula justa y subjetivamente Leibniz, el conocimiento nace y fructifica en la inmanencia del sujeto pensante. La ciencia es la combinación formal de unos signos que tan sólo existen mentalmente, y que denotan algo exterior a la mente, pero únicamente tal y como ellos mismos, los signos estructurados, lo presentan y exigen sea considerado real.

5. Semiótica y esencialidad desde el hoy

Estas últimas líneas ya son un elementalísimo guiño hacia la epistemología semiótica. Importa no entrar ahora en mayores disquisiciones para explicar el porqué la luz histórica sobre el presente es eminentemente negativa, negra. Baste sugerir que no hay significación de los signos convencionales sin oposición entre ellos —como anotamos con el caso de *je pense moi même, je suis*— en un conjunto, y sin la oposición de los conjuntos sucesivos en una historia. La significación y el sentido siempre son culturales e históricos. Culturalidad e historicidad son al significado y sentido como los montes y la dirección clara para el *métodos* de Aristóteles en *Metáfísica* III,1.

Y, sin embargo, nunca es necesario poseer el elenco total y completo de las su-

cesivas estructuraciones de los signos materiales para establecer la falsación de cada conjunto de acuerdo con una cronología y en vistas a obtener la razonabilidad de nuestra propiísima acción de vivir. Es cosa dicha un poco más arriba.

Pero no será ocioso insistir en dos rasgos fundamentales: (1) la esencialidad y nucleidad de los pocos elementos certeramente dispuestos para que sean la razón suficiente del antes y del después, al ser estructurados en periodos históricos; (2) la efimeridad de tal esencialidad y nucleidad por la situación del sujeto que escoge, estructura y usa en vistas a su vida y futuro.

Para establecer la falsación de cada conjunto periódico de la historiografía, de acuerdo con una cronología y en vistas a obtener la razonabilidad de nuestra propiísima acción de vivir, basta con el núcleo que confiere unidad, significación y sentido a cada uno de los conjuntos diferentes de señales materiales, de signos, que se engarzan en discursos razonables de un periodo histórico y sobre un periodo histórico. Un núcleo que, además, ha de ser capaz de oponer los varios conjuntos de signos y de discursos entre sí, tanto histórica como historiográficamente.

La esencialidad de un periodo historiográfico es esto: el pequeño núcleo de signos que genera el discurso del periodo limitando el número de proposiciones lícitas, lo contrapone con ello a los demás periodos y nos sitúa a nosotros, es decir, confiere sentido y significación a los discursos sobre el presente en los que nos definimos y construimos.

5.1. Un núcleo ni necesariamente único ni eterno, pero siempre interesante para muchos

Y, aún más, para ser esencial y nuclear históricamente, no es necesario que el detectado núcleo generador de significaciones del conjunto, sea el único posible y el verdadero, siempre y en todo lugar. Sólo será necesario que el núcleo propuesto como modelo épocal por alguien, por un o unos sujetos, responda eficazmente a las preguntas calificadas que incitaron a la investigación.

Sólo se pide a los seleccionados elementos que constituyen un modelo historiográfico, que responda a nuestra pregunta de hoy sobre la significación y sentido del conjunto de ayer, a la luz del problema que nos acucia a nosotros ahora y aquí. Lo único que determina la relevancia de los elementos y su vinculación en el modelo es que con toda nitidez me sitúen a mí, singular entre singulares, grupo entre otros, como diferente del pasado.

Es evidente que, con estas condiciones, nunca habrá una única historiografía. No se da la pluralidad historiográfica por la congénita debilidad de unas ciencias humanas carentes de precisión, de reflexión o de método. Una debilidad que deja a tales ciencias en manos de la primera manipulación política que se emprenda con ellas. No son su debilidad y imprecisión las que hacen apetecibles las ciencias hu-

manas para malos políticos y demagogos; todo lo contrario. Si se instrumentalizan es porque son útiles, tremendamente útiles, en tanto que responden a verdaderos problemas humanos, problemas que tocan a las personas y no son fórmulas que se le ofrecen sólo para la parcialidad y la exterioridad vital.

5.2. Pluralidad de historiografías, pero patencia de las chapuzas y deshonestidades

Una de las finalidades de la historia, no es ser atropellada por el pseudo político demagogo; pero sí lo es que las problemáticas que generan las varias historiografías, tengan tantos historiadores intelectuales como políticos prácticos, y partidarios abundantes en los varios estratos profesionales o sociales. A todos y en todos los niveles, la sociedad los va generando y agrupando sobre unos puntos de acuerdo. Unos puntos que no son arbitrarios, sino concordes con la parcela de realidad que cada grupo vive profundamente, en los éxitos y en los problemas.

Cuánta mayor riqueza de posibilidades presenta una sociedad, mayores diferenciaciones presentará la visión de mundo de sus miembros, mayor diferenciación de especialidades laborales y académicas, mayor permisibilidad de costumbres, mayor polarización de elecciones irrelevantes, dentro de una atonía generalizada acerca de puntos verdaderamente neurálgicos: estos puntos neurálgicos tienen una y sólo una solución o tan fácil y clara que resulta indiscutible, o tan compleja que ni tan sólo es percibida, o, en todo caso, abandonada a manos expertas.

Es lógico que a diferentes vivencias del mundo entorno correspondan diferentes elencos de problemas y diferentes respuestas historiográficas. Pero también es lógico pensar que sólo una determinada conjunción de vivencias, problemas y respuestas historiográficas razonadas representará el producto propio del «presente». Las restantes síntesis pueden ser muy razonables y aún geniales, pero ya serán inevitablemente parciales por la exclusión de los últimos tiempos, del presente. Y si es reconocible un orden de periodos característicos, a través de la oposición datable de la esencia de cada periodo con los restantes, también serán distinguibles los valores, la falsabilidad de las historiografías. Serán separables las historiografías actuales y pasadas, la historiografía honrada y la chapuza oportunista.

El tiempo de la historiografía es un presente, y esta fina distensión del ahora en un momento es inmisericorde respecto al valor de los modelos historiográficos. Es el presente historiográfico, no la positividad material, lo que discrimina entre los productos historiográficos útiles y buenos, buenos pero ya inútiles por su envejecido cuestionario de preguntas relevantes, y productos que sólo aparentemente son historiográficos.

5.3. Tiempo del sujeto frente a tiempo del reloj

En cualquiera de las opciones posibles, suficientemente importante, la problemática a resolver hoy generará una historiografía diferente sobre el desde dónde puede arrancar la solución, hacia dónde puede evolucionar coherentemente el mañana.

El tiempo presente determina la modelización del pasado a través de las vivencias del sujeto historiador, de las vivencias de un colectivo al que pertenece el historiador. El tiempo presente no es igual para todos cuando pregunta y crea la historiografía de hoy, es el tiempo presente desigual lo que determina las elecciones y relevancias de los elementos del modelo, con sus tiempos pasados inmanentes a la estructuración del conjunto historiográfico.

Unos tiempos pasados bien reconocidos como pasados, según las vivencias de un historiador que ya no se encuentra a sí mismo en aquel entonces; tiempos prolongados hasta hoy y prolongandos al mañana para quien sí se halla a sí mismo en el entonces y no considera que el período histórico esté irremisiblemente pasado y los problemas que se le presentan sean estrictamente nuevos.

5.4. Popularidad no siempre es facilidad o imaginación: puede significar centralidad e importancia

Estas discrepancias relativamente frecuentes en las ciencias humanas y de modo especial en la Historia y la Filosofía, preguntemos de nuevo ¿son muestra de debilidad e inutilidad?

Más bien todo lo contrario: nadie de la calle preguntará o se interesará por punto alguno de las ciencias puras y duras. Se pide a los científicos que trabajen, como cualquier tabajador; difícilmente se les pregunta o escucha acerca de su trabajo, es su exclusivo problema laboral. En cambio, por poca capacidad de comunicación que tenga un historiador, unos, como cuento entretenido y como experiencia de vida; otros, como orígenes y raíces propios; los de más allá, como explicación de las cosas, pero lo cierto es que la mayor parte de la gente al historiador le pregunta y le escucha.

A través de la vida colectiva, la política y la sociedad, los romanos aprendieron a respetar la historia; jamás alcanzaron a curar su absoluto desprecio por los misterios de la naturaleza no humana, las niñerías propias de los jovencuelos curiosos y ociosos.²² Quizás con perspectiva histórica, ellos, que eran tan buenos técnicos, habrían visto en su incapacidad por la ciencia la causa de la ruina final. Pero ello

22. La observación está directa y literalmente tomada de CICERÓN, M.T.: *De re publica*, I,10, pp. 19-20.

no empee que la historia se les apareció como rica para la problemática humana, política, y personal de su presente, ya en un tiempo sin demasiadas complejidades y en la casi total ausencia de unas ciencias tal como se formularon a partir del siglo XVII. La historicidad es una dimensión profundamente humana.

6. Acotando campos después del ejemplo

Hasta aquí unas reflexiones que han servido para sensibilizar qué es lo que se sugiere al decir que el tiempo es una categorización que determina el tipo de historiografía resultante. Según se use o aplique una u otra acepción del tiempo se obtiene una narración directa de hechos, o se obtiene una modelización esencial de un periodo histórico.

Habremos de retornar a este ejemplo porque puede también permite intuir claramente el impacto del tiempo en las visiones del mundo (*weltanschauung*), concepto originariamente diltheano²³ importante y nada despreciable todavía. Advirtamos que según se maneje la modelización post-diltheniana, se obtiene un modelo cerradamente mecanicista, fruto historiográfico de la ideología cientifistoide del hombre de la calle, y cosmovisión o visión del mundo característica del tránsito del siglo diecinueve al veinte. Si se formula bien el modelo post-diltheana, por lo contrario, puede dar lugar a una historiografía nada mecanicista, muy vital y socialmente explicativa. Y también para estos matices el tiempo juega un gran papel.

II. EL TIEMPO DE LOS FILÓSOFOS

1. El tiempo del filósofo

A partir de aquí y como filósofo, intentaré moverme en el curioso espacio que puede ser común a historiadores y filósofos. Es el campo de la epistemología his-

23. DILTHEY, W.: *Weltanschauung* (1924, 1931). Trad. cast. de E. Imaz: *Teoría de la concepción del mundo*, México, F.C.E., 1945 (1978). Si bien, pasada la tempestad del historicismo, parece que la noción de «cosmovisión» no puede ser marginada, también es verdad que debe ser reformulada, más precisa y potente, de acuerdo con la epistemología semiótica de hoy. Y, no menos, ha de ser opuesta a una reformulada noción de «*imaginaire*», cuyo origen ha de buscarse en los historiadores de la generación siguiente a la de la «*Revista de los Anales*», como G. Duby y J. Le Goff. La complementación entre ambas nociones proviene de su reformulación en el ámbito de la epistemología semiótica: sólo es cognoscible como unificación global del conocimiento y su principio o proposición protocolaria primera, aquello que se lee desde un metalenguaje más potente, que puede incluir por lo menos dos totalidades cosmovisionales. En estas condiciones la inteligencia humana singular nunca puede tener conocimiento de su propia «cosmovisión», sino sólo de su «*imaginaire*» globalizador circunstancial: nadie es capaz de dominar su propio lenguaje total desde un lenguaje superior, se trataría de una verdadera contradicción lógica.

toriográfica general lo que compartimos filósofos e historiadores, no las concreciones materiales de nuestras respectivas ciencias. Y compartimos las generalidades sobre el tiempo, no en su formulación refleja o sistemática del filósofo e historiador de la filosofía, pero sí tal como las saben y le interesan al hombre normal de la calle, aquel que simplemente vive y por ello habla, reflexiona, traza su actividad y se hace entender. A final de cuentas nunca el profesional de las ciencias humanas va delante, sino detrás de la vida, y sólo alcanza novedades cuando, pacífica e inconscientemente, ya son compartidas por buen número de quienes conviven con él.

2. A nadie interesan los tiempos abstractos

Al filósofo le interesa el tiempo en tanto que es el fundamento de cuanto vive y hace el hombre, entre otras cosas la historiografía; le interesan las categorías temporales del discurso y la realidad percibida con ellas; le interesa el condicionamiento temporal de las seriaciones, que es creación de realidad a través de la competencia temporal. Es un conjunto de querencias que afectan por igual a historiadores, filólogos y filósofos. Pero, normalmente, la reflexión profesional sobre ellos es ocupación de los filósofos.

2.1. Importa siempre el tiempo concreto ¿qué es?

Pero a ninguno de ellos, filósofo, historiador o lingüista, el tiempo le interesa en abstracto ni en una concreción meramente novelística. Interesa el tiempo o los tiempos en la concreción del uso real. Claro que se da una estructura semiótica abstracta como paso previo imprescindible; pero una tal estructura abstracta cerrada, descrita en sí misma, ni tan sólo es semiótica, por mucho que ostente nombres pseudo concretos en lugar de variables algebraicas que pudieran darle un tono abstracto en sentido vulgar.

Una estructura perfectamente abstracta, que en su exquisita abstracción excluya toda reflexión epistemológica, ni tan sólo es conocimiento. Y ello por el mismo motivo que el despliegue de unas células cancerosas ni tan sólo son crecimiento. En realidad parece imposible para el hombre pensar en un grado tan perfecto de abstracción. Pero en cambio hay muchas pseudo-epistemologías que generan abstracciones escondidas bajo las más concretas apariencias falsas.²⁴ A final

24. Por ejemplo, la denominada «historia de las ideas» es una especie del amplio género de la erudición vacía. Presenta, de cara al público y ante el propio cultivador, una pseudo-epistemología, la fervorosísima adhesión a la prudencia y cientificidad del positivismo. Pero, debajo de la más cerril positividad, late la incompetencia o el pánico a arriesgar el yo psicológico del investigador en el inevitable compromiso de la subjetividad que elabora un modelo constructo historiográfico. Qui-

de cuentas construir una pseudo epistemología es fácil, tan sólo han de crear una realidad o una pragmaticidad aparentes en el mundo del *imaginatre* en el que se da la deficiente captación sincrónica de un lenguaje humano y la construcción de modelos noéticos, es decir la construcción fenoménica del yo-mundo de una inteligencia singular.

2.2. La Filosofía es una ciencia muy poco abstracta

Ni tan sólo la filosofía, entre todas las ciencias, ha sido nunca realmente abstracta y especulativa. Muy a la inversa, la filosofía es muy concreta, material y positiva, como ninguna de las ciencias positivas duras lo fue jamás al estudiar su objeto específico.

Simplemente la filosofía tiene su campo propio, acotado por determinadas preguntas, justificado por determinada epistemología y servido por determinada metodología, como cualquier ciencia, sea humana o positiva. Pero su campo propio le permite preguntas directas calificadas sobre la globalidad del cosmos en el que el hombre vive, o sobre el sujeto concreto e histórico que vive en el cosmos, simplemente porque esta globalidad bifronte es lo vivido de manera noetizada por el hombre.

No es que el filósofo conozca la totalidad de las cosas, privilegio divino, en todo caso. Lo que el filósofo conoce es el mundo vivido como totalidad por el hombre: el yo-mundo. Y este yo-mundo es tan concreto que no sólo nace y muere con cada hombre, sino incluso en cada etapa relevante de la vida del hombre. Y es tan concreto que sólo aparece en la «corpulencia»²⁵ del lenguaje humano.

2.3 La unitaria y generalísima realidad concreta del filósofo

Quizás lo único que es propio de la filosofía sea trabajar en el más unitario y general de los campos de la ciencia, tanto si se pregunta por la realidad objetiva como si analiza globalmente el sujeto que vive la realidad, o el modo cómo la vi-

zías la forma más usual de pseudo-epistemología cientifistoide, sea la que disuade al *soi disant* «científico» de tomar en consideración las reflexiones de las ciencias humanas, porque son demasiado complejas o inseguras. Es una epifanía más del «complejo de Descartes» que anida en la Modernidad para su mal: se adopta una fáctica «moral provisional» cualquiera para todo lo vital y personal, y se piensa seria y rigurosamente sólo en el área de las ciencias específicas, relegando el «conócete a tí mismo» de Delos a las remotas fronteras de la prehistoria. Naturalmente, el espectador contempla, entonces, un Dionisio zizagueante, pero computerizado. Y con no menor espontaneidad siempre aparece el buen *gurú* que ayuda los inseguros pasos mediante la oportuna «moral», muy a la medida, naturalista y de pago, como corresponde.

25. La expresión es propia de Pedro Abelardo en su *Theologia Summi Boni* (1120).

ve, o la epistemología del conocimiento que tiene de ella. Lamentablemente a cada hombre se le escapa totalmente la raíz profunda de la unidad de su yo y la de su mundo, y la unidad de ambas unidades entre sí en el yo-mundo único.

En efecto, para construirse en el yo-mundo, el hombre sólo posee unas voces (lingüística), unos conceptos (filosofía antigua y medieval), unos *sememas* (portadores de significación, en la semántica filológica), unos signos (epistemología semiótica, iniciada conscientemente en el s. XIV con cierta ingenuidad, pero mucho más antigua en fórmulas larvadas). Desde cualquiera de los puntos de vista enumerados, el hombre ha heredado los elementos con los que construye su yo-mundo fenoménico. Y, el específico «su» del yo-mundo, surge de quebrar alguna vez la estructura lingüística heredada, para formularse y resolver problemas concretos impuestos por las exigencias de la concreta manera de vivir, en su momento y circunstancias.

Comparando su propio uso de los elementos del lenguaje, o, más concretamente, lengua, con los de épocas anteriores,²⁶ el hombre tiene una suficiente captación espontánea de su ubicación en el proceso de la historia y, con ello, la consciencia de quién es, dónde se halla y qué se le aparece en su discurso interior acerca del mundo que vive y de él mismo, que vive tal mundo, es decir se sitúa en su mundo y se halla a sí mismo en él.

2.4. Suficiente consciencia histórica no significa dominio perfecto del propio discurso

Lo que el hombre no consigue, ni singularmente ni en grupo y comunidad de vida, es definir la frase protocolaria primera²⁷ y las reglas más primitivas de su len-

26. «Mi padre...», «nuestros abuelos...», «en la antigüedad...», son las expresiones normales de las que hace uso el hombre de la calle para subrayar y hacer comprensible lo que hacemos o decimos hoy. Normalmente estas expresiones denotan una acción de reflexionar. Pero se trata de una «reflexión que más bien se sitúa en el terreno de una comparación inmediata objetiva. El filósofo no hace cosas muy diferentes, en realidad. Pero un largo entrenamiento le permite dar razón epistemológica de sus actos y inscribirlos en los límites de una auténtica «re-flexión»; una metodología le garantiza la objetiva y completa consideración de la acción reflexionada; en la misma reflexión genera por oposición las estructuras lingüísticas en las que expresar con precisión funciones y valores del lenguaje propio y de los anteriores vistos como referentes y testigos con los que detectar la diferente ubicación estructural entre los discursos anteriores y los propios, y se sitúa con sentido en el curso histórico, etc.

27. La «proposición protocolaria», o el «enunciado protocolario», indica simplemente la «presencia observada» de un fenómeno en determinadas condiciones. No incluye, al ser vertida en un lenguaje intersubjetivo, ninguna toma de posición sobre la realidad en sí, ni sobre la estructura de los datos de los sentidos. Tales enunciados son simples puntos de partida para la confirmabilidad, la traducibilidad intersubjetiva o la verificación. La expresión y la problemática inició su andadura en el Círculo de Viena y la revista «*Erkenntnis*», III (1932-33); NEURATH, O.: *Protokolsätze*, pp. 204-214 (se traduce y edita en «*El positivismo lógico*» (ed. A. J. Ayer, México, F.C.E., 1965, pp. 205-214); CARNAP, R.: *Ueber Protokolsätze*, pp. 215-228. El añadido de «primera» a la noción de «proposición protoco-

gua. Alcanzar esta definición comportaría una perfecta transparencia de la vida noética humana para sí misma. Era el postulado constitutivo del *nous* griego, el del *noésis noéseos* de Aristóteles,²⁸ recogiendo la tradición anterior, o la del neoplatonismo, con su absoluta unidad del *Logos* y su duplicación perfecta del Uno.²⁹

Pero el postulado, tan evidente y central para la visión del mundo clásica, no menos evidentemente es imposible para la visión del mundo del siglo veinte. En la Antigüedad, una única Inteligencia creaba óptica y realmente toda la multitud de las cosas, y las mantenía en la unidad de la *Physis* simplemente porque ella misma sólo era el duplicado noético del Uno radical. Las voces no eran otra cosa que las muy secundarias y sensibles manifestaciones fonéticas de los conceptos y, estos, la participación noética en las Ideas eternas de la Inteligencia Primera y cósmica, por parte de la pequeña inteligencia humana, un momento singular del todo cósmico.

En el siglo XII la gran visión neoplatónica pierde claramente su cúpula, las tres hipóstasis que generaban la multiplicidad y la mantenían en la unidad. En el siglo XIII, no sólo para los intelectuales, sino para todo el pueblo e, incluso, populachosamente, las realidades múltiples se cierran sobre sí mismas y no mantienen otra unidad entre sí que aquella que nace de tener un único Creador que las dispuso en un determinado orden y las mantiene en él. En este momento, las palabras y los conceptos ya son manifestaciones para la inteligencia y los sentidos humanos de cada una de las entidades, reales o únicamente pensables.

Luego, en el siglo XIV, conceptos y palabras ya sólo son signos que denotan aspectos de tales entidades. Los conceptos son signos naturales durante unos siglos; a la postre, exigencias noéticas del uso de tales signos en los diferentes discursos, especialmente los científicos y artificiales, obligan a admitir cada vez una más radical convencionalidad y constructivismo de todos los conjuntos de signos empleados en el conocer humano.

En este punto, ya en el siglo XX, la epistemología se torna meramente positiva y semiótica pura. Aristóteles se invierte en las manos de Derrida.³⁰ La inteligencia humana adquiere consciencia 1) de la funcionalidad de los signos noéticos, 2) de la importancia de la textualidad como totalización con sentido, 3) de la semántica textual de los signos lingüísticos, 4) de la pragmaticidad epocal de los signos en su textualidad, más allá de la coherencia del discurso y su sentido global en

laria» la hace Carnap en vistas a explicar la unidad y problemática determinada de cada ciencia: cualquier ciencia se desmorona si se niega la pregunta originante que recoge su proposición protocolaria primera y que, a su vez, no es susceptible de demostración o fundamentación. Vid. una breve discusión de este uso en POPPER, K.: *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1962, pp. 91-93.

28. ARISTÓTELES: *Met.* XII, *passim*. *Phys.* VIII *passim*.

29. PLOTINO: *Enéadas*, y, especialmente la *abreviatio* de Proclo llamada *Liber de Causis*.

30. DERRIDA, J.: *Grammatologie*. Ver especialmente el *Exergue* y el capítulo primero.

el *imaginaire* de cada época histórica. Y una tal concienciación se da simultáneamente en filología,³¹ en historia,³² en filosofía y, también y de una forma no menos clara, en la epistemología de las ciencias duras.³³

2.5. La constructividad en el más allá de la Filosofía Moderna

A partir del momento en el que la consciencia del formalismo y la convencionalidad de los juegos semióticos domina el panorama epistemológico, la *epoché* husserliana,³⁴ con su «yo residual», el valor del *speech act*,³⁵ y la atención a la materialidad de los modelos y su pragmática, reducen la antes omnipresente preocupación «inmediata» por la realidad a una consideración meramente funcional del término «realidad»³⁶ dentro del discurso.

El discurso ya no describe fielmente una realidad objetiva, sino que crea una «objetividad»³⁷ para un fin concreto. La acción de pensar ha alcanzado su máxima inversión. Y el sujeto deja de ser el gran ausente de la teoría científica para convertirse en el punto inicial constructivista: una teoría es una ubicación del sujeto

31. Comenzando por el formalismo constitutivo de la propia fonética con la *Escuela de Copenhague* (HJELMSLEV, L.: *Prolegómenos de una teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1974; Idem: *El lenguaje*, Madrid, Gredos, 1971), pasando por J. Lyons, H. Arens o A. Martinet ..., hasta la semiótica de A.J. Greimas (*Semántica estructural*, Madrid, Gredos, 1976; *Semiótica*, idem, 1982; o *La semiótica del texto*, Barcelona, Paidós, 1983) y la textualidad de T.A. Van Dijk y S.J. Schmidt (vid. la presentación de RIGAU, G.: *Gramática del discurs*, Bellaterra, Universidad Autónoma de Barcelona, 1981) o la pragmática lingüística (vid. REYES, G.: *La pragmática del discurso. El estudio del uso del lenguaje*, Barcelona, Montesinos, 1994).

32. En la parte primera, «El tiempo del historiador», se ha señalado esta concienciación a través de la «Escuela de los Anales», de F. Braudel y M. Bloch, con la importancia que reiste el paso de la narración a la modelización historiográfica.

33. Por ejemplo, en la filosofía de las mismas matemáticas, o, a través de la prolongación de la línea epistemológica del Círculo de Viena, a través del fisicalismo norteamericano y el propio Popper, en el abandono del tema de la verificación por el de la «falsación».

34. Ed. Husserl (1913): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. de J. Gaos, México, F.C.E., 1962. Ver la «Sección segunda: meditación fenomenológica fundamental» (pp. 64-144).

35. SEARLE, J.R.: *What is a Speech Act?*, en «Phylosophy in America», London, 1965 (trad. cast. de L.M. Valdés: *¿Qué es un acto de habla?*, en «Cuadernos Teorema», Valencia, 1977. AUSTIN, J.L.: *How to do things with words*, Oxford, Clarendon Press, 1962 (trad. cast. de G.R. Carrió y E.A. Rabbosi: *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1982).

36. Vid. FORTUNY, F.J.: *De la falsa realidad a la filosofía como experiencia milenaria y como tecnología epistemológica*, Barcelona, K.A.L., editor, 1998.

37. En un reforzado sentido del término kantiano; a final de cuentas Kant todavía no era un nominalista convencionalista. En pleno convencionalismo la producción del objeto ya es mucho más que acoplar una intuición empírica a unos moldes: es producir a la vez el molde y la intuición actuando creativamente sobre el acervo de la tradición lingüística. Por esta razón el *speech act* tampoco tiene el sentido de Searle, sino otro más fuerte de construcción de discurso y autoconstrucción del sujeto cognoscente a partir del discurso.

observador. Y, dada la axiomática inefabilidad del yo residual husserliano, más bien debiera decirse: una teoría es la ubicación del punto de observación finalístico productor del discurso teórico en la totalidad de los juegos semióticos de unos sujetos. El viejo postulado aristotélico ockhamista³⁸ de hallar al sujeto en, a través y sólo en el discurso, ha encontrado su plena realización en la epistemología semiótica de finales del siglo XX, con una más rica carga: no sólo se encuentra al sujeto, sino que en el texto es perceptible cómo se autoconstruye junto con el mundo de objetos constructos.

3. Una mirada sobre los discursos temporales

Evidentemente, también aparecen en los discursos las múltiples facetas del tiempo y la temporalidad. El tiempo no es una realidad en y para sí misma que ande por ahí haciendo guiños al espectador especulativo, o arrastrando en su torrencialidad toda cosa temporal. Esto ya lo tenía claro Guillermo de Ockham³⁹ en el siglo XIV, pese a que la modelización mecanicista, tres siglos más tarde, inspirara a I. Newton un curioso «realismo» pseudo platónico del tiempo, nada desacorde con el «realismo» de los números naturales de algunos matemáticos recientes.

A medida que se sistematiza un poco la literatura filosófica sobre el tiempo va apareciendo un pequeña colección de «enciclopedias». ⁴⁰ Los límites de cada enciclopedia no siempre son tan nítidos como sería de desear, pero el lenguaje espontáneo no tiene estricta obligación de acabar y pulir sus creaciones y resultados, como el lenguaje científico. En muchas ocasiones, la intuición genial del hombre de la calle sirve ya medularmente para lo que fue pensada y pierde su utilidad a medio camino de alcanzar la madurez de una completa explicitación de virtualidades y consecuencias posibles, que ya nunca serán reales en la lengua concreta donde nació la intuición. En la pequeña colección de ellas aquí manejable, las enciclopedias del «tiempo», además, se presentan en polarizaciones duales y en gradaciones ascendentes o descendentes.

Las enciclopedias del tiempo no tienen una sola dimensión, sino varias, que escalonan sus discursos uno sobre el otro sucesivamente; como la geometría no tiene porque ser plana ni las matemáticas han de limitarse a las angosturas de los números reales, el tiempo no es precisamente filiforme y unidireccional, retrocede, acelera, retrasa, simultanea, ... El tiempo no es universal y necesariamente homo-

38. Vid. nuestro *La ontología del espíritu: principio de la epistemología de Ockham* en «Convivium» (Barcelona).

39. Estudiaremos el tiempo en el medieval Guillermo de Ockham en la última parte de este trabajo. De momento puede verse, de este autor, *Los sucesivos* (trad. de F.J. Fortuny, Barcelona, Orbis, 1985 o Barcelona, Planeta-D'Agostini, 1996).

40. En el sentido definido por U. Eco en su *Tratado de semiótica general*, Barcelona, 1977, nº 2.10.2.

géneo, procesos estrictamente contemporáneos en un aspecto, pueden no serlo en otros; en el curso de un proceso el tiempo es más o menos rápido en etapas diferentes.

Ni tan sólo el tiempo implica siempre «movimiento», por lo menos mecánico; en muchas ocasiones detiene incluso el movimiento y obliga a ver una vista fija de un instante, prescindiendo del proceso en el que el instante figura.

3.1. Las enciclopedias del tiempo

Es posible conceptualizar rápidamente varias enciclopedias de «tiempo»:

Tiempo de vida: es el tiempo básico aristotélico y griego en general, aunque no ignoraran otras enciclopedias; no señala «progreso» propiamente, sino el eterno retorno de la única acción de vivir. Su opuesto es el

Tiempo mecánico: la medida de un movimiento mecánico mediante otro movimiento numerado. El movimiento local es el ínfimo en la escala griega de valores ónticos, pese a ser el más constatable y visualización de otros superiores en la sensibilidad.

Tiempo de progreso o de evolución progresiva: sucesión de los momentos de un proceso en el cual el término será ónticamente superior al inicio. Su opuesto es

Tiempo de progredir sin progresar: es la medida del proceder (del latín *procedere*: adelantar, ir adelante, pasar a otra cosa), mientras «progresar», de *progredere*, dar pasos —*gradere*, andar— expresión que debió suscitar antromórficamente la idea de graduación creciente, crecimiento, calidad superior de vida humana, que da el sentido castellano moderno de «progreso» a partir de 1725, aproximadamente).⁴¹

Tiempo de duración: sucesión de momentos estáticos infrangibles e iguales, en los que nada diferente acontece. Su opuesto es

Tiempo de parar o detener: la frase paradigmática sería «exactamente en tal fecha, Juan estaba en París», en el que el «estar» afectado por la fecha, excluye del discurso, total y positivamente, el movimiento, el tránsito de pasado, presente, fu-

41. En realidad, la fundamentación diferenciadora de «proceder» y «progresar» no es estrictamente etimológica. Sí es una cierta base para la diferenciación la duplicidad de direcciones que siempre tuvo el verbo *cedo* difícil de concebir en el verbo *grado*: se procede a retroceder o a proceder, pero no se progresa hacia atrás, aún que se regresa.

turo, para dejar a la vista un único instante ucrónico en el que no hay en absoluto sucesión, y ni tan sólo «duración», pasara lo que pasara, hiciera lo que hiciera el pobre Juan en la ciudad del Sena.

Tiempo de historia: tiempo de «sucesos», de sucesiones de «hechos» (meras relaciones) y de «cosas» (objetivas y sólidas extramentalmente), cuyas sucesivas «unidades» no tienen igual duración. Su opuesto es

Tiempo de eternidad: expresión aparentemente contradictoria, que sería realmente contradictoria si se formulara como «tiempo de no tiempo», pero no lo es en su uso clásico: tipo tan superior de vida en plenitud que excluye necesariamente toda sucesión, pero que es tiempo si y sólo si aparece ante la percepción necesariamente temporal de las inteligencias limitadas, que captan la eternidad sucesivamente en un coexistir asimétrico del «ahora» único y los «ahora sucesivos». Decir que la eternidad no es un tiempo sería negar el valor de vida de la entidad eterna.

Tiempo pensado: metalenguaje sobre el tiempo con denotación inmediata de «realidad». Propiamente sus opuestos son todos los «tiempos» elencados antes. La frase paradigmática podrían ser tanto «el tiempo no es real» como su opuesta, o también «el tiempo no es homogéneo en algunos usos, v.gr. el histórico».

Tiempo vivido, o tiempo del pensamiento, o tiempo psicológico: sucesión de las vivencias profundas en sus estructuraciones, o sucesión de las conceptualizaciones intelectuales y sus combinatorias, o, finalmente sucesión cuya velocidad o homogeneidad depende de la autopercepción axiológica de la subjetividad psíquica (no de la noética que daría lugar al tiempo del pensamiento). Naturalmente, ninguno de los tres, es el tiempo de eternidad (hay sucesión), ni tiempo mecánico (no versa sobre un proceso paradigmáticamente mecánico y homogéneo), ni tiempo de duración o de parada e inmovilización (son todo lo contrario de una inmovilidad incluso meramente aparente, como la de la duración). Pero su opuesto propio es el

Tiempo biológico: sucesión de los estados y ritmos de la vida corporal.

Tiempo continuo: sucesión ininterrumpida de momentos que fluyen sin división real. Es el modo temporal correspondiente al «tiempo absoluto» de I. Newton; su contrario es el

Tiempo cuántico: sucesión de instantes diversos y de naturaleza atómica que fluye a partir de mínimos infraccionables.

Tiempo cosmogónico, tiempo de los comienzos, tiempo misterico, tiempo litúrgico: con estos u otros nombres, siempre se entiende la presencia activa de algo o de alguien en el aquí y ahora de la celebración ritual, con la cual se rehace o revigoriza el efecto de los tiempos primordiales a través del recuerdo de los mismos. De alguna forma, su opuesto es

Tiempo de leyenda, de cuento: es la versión literaria y popular del tiempo de los comienzos, o bien del mito ucrónico axiológico que establece las pautas de conducta de la comunidad y de sus individuos. Normalmente queda establecido por expresiones del tipo «En aquel tiempo...», «Érase una vez... Frente al tiempo cosmogónico, se caracteriza por carecer de efectividad propia y actuar sólo mediante la intelección del oyente.

Es fácil de comprender que, si se han enumerado las variedades de «tiempo», en una muy restringida lista, no ha sido para emprender ahora la morosa descripción y análisis de cada una. Ni es el momento, ni hay espacio para ello en un artículo. Únicamente se pretendía dejar a la vista el elenco de sugerencias para que cada lector pudiera evocar fácilmente sus espontáneas vivencias sobre el tiempo, constituyendo una suerte de banco de pruebas positivo para las posteriores reflexiones.

3.2. Un único tiempo, muchos tiempos: esta no es una cuestión «formal»

A la luz del listado de variedades, es fácil advertir que existe un fondo común el cual justifica el nombre colectivo de «tiempo». Parece que tendríamos aquello que los medievales denominarían el género, a subdividir entre especies añadiendo o negando al fondo común algún rasgo específico, la diferencia. Pero esta terminología escolástica peca casi siempre de excesiva o de escasa.

En efecto, puede remitir a la «realidad» biológica, como en el caso de los *felidos*, con especies que van del gato de Angora hasta el tigre de Bengala, en razón de una ontogénesis a partir de un ancestro común real. O bien remite a una operación formal de organización de la mente, tipo de operación que, en el caso escolástico, siempre queda corto en formalidad, ya que no hay verdadera formalidad en la lógica natural, o largo en ontología, por cuanto cada uno de los átomos conceptuales corresponde a una captación de la realidad en sí misma, por lo menos, para no complicarse con estructuras más complejas de captación de la realidad.

Detalle, este de las implicaciones ontológicas, que no se alivia substituyendo el término del lenguaje ordinario por una letra en función de variable etérea. De etérea la variable lógica no tiene nada, sigue denotando una entidad concreta, exactamente igual que los signos atómicos de Ockham.

El problema del formalismo no se soluciona con substituir lo inmediatamente comprensible por una variable en la que nada hay para comprender, pero que, en la interpretación semántica necesaria para que el formalismo sea algo, será necesariamente sustituida de nuevo por un término con valor de necesidad realista. Esto no conduce a la formalidad, sino al ridículo. Una operación de quita y pon de interpretaciones es demasiado frívola para erradicar el problema del falso formalismo con implicaciones ontológicas y la caída en las pseudo operaciones ociosas, enclaustradoras e inútiles.

3.3. No es lo mismo formalidad que formalismo

La verdadera formalidad sólo se alcanza cuando es ella misma quien constituye los signos como presencia material de los valores de significación, denotación y pragmática.

El defecto del *soi disant* formalismo de los lógicos radica en que, tanto acotaron su campo de formalidad, que no advirtieron que con la especialización se privaban de las herramientas que les hubieran permitido hallar lo que buscaban. Con su arbitraria especialización se privaron de reconocer cómo sus signos ya estaban preconstituídos antes de su llegada, y cómo sus definiciones recursivas no construían, sino que desvelaban, no la formalidad, sino la materialidad de unas pseudo formalidades del lenguaje ordinario. Con el inconveniente añadido de que sólo podían trabajar en unos pocos grados de la amplitud de banda del conjunto de las formalidades constitutivas del lenguaje ordinario. La filosofía de la Modernidad especializa y, a veces, profundiza; la vida ordinaria de hoy y de siempre, como los filósofos griegos clásicos, panoramiza y comprende. Es difícil que se disfrute de amplias perspectivas orientadoras desde el fondo de un pozo, como máximo se ven unas pocas estrellas desestructuradas a las doce del mediodía.

La verdadera formalidad es la constituyente de «realidades» con absoluta precisión, y no de calculísticas ensoñaciones vaporosas que, si son calculables, es porque son archiconocidas, hasta el punto de estar incluidas en los mismos principios del cálculo. Esta formalidad sería, realmente pragmática y práctica, tiene una gama amplísima de posibilidades y, siempre, es creación de un sujeto verdaderamente viviente con vida noética. Un viviente que nada tiene en común con el que se cree semoviente porque se desliza gracias a la poca inclinación de unas determinísticas vías ferreas

La verdadera formalidad es un producto de la vida y es inseparable de la realidad concreta que constituye: no necesita ni admite la interpretación, porque constituye una unidad infraccionable con el «objeto» concreto que aparece definitivamente en la estructuración fáctica de formalidades. La verdadera formalidad se da y sólo se da en un juego semiótico fáctico —y da lugar a un «objeto»— o a un

conjunto de «objetos» o a todos los objetos posibles dentro del conjunto de juegos semióticos estructurados al alcance de un sujeto, es decir, a lo que se denomina visión del mundo, cosmovisión o —acentuando sólo el carácter de *imaginaire*, en lugar de los límites amplísimos de lo real y lo posible— el yo-mundo real.

3.4. Hay tiempo cuando existe una cosmovisión, una cultura, un *imaginaire*

Es a este punto donde queríamos llegar como punto de partida de la consideración del conjunto y los detalles de las variedades de «tiempo». Por suerte a nadie se le ha ocurrido todavía reglamentar la especialización científica de «tiempólogo», y esa ausencia de especialización nos exime de luchar a brazo partido con los titulados al afirmar que el tiempo carece absolutamente de sentido fuera de una cosmovisión y una forma concreta de vida noética o cultura.

Y, en verdad que todo es cultural. Si la dinámica física de Newton hubiera podido tener algún sentido y utilidad para el paleolítico, un Newton habría nacido a lo largo de los miles de años durante los que el hombre anduvo entretenido cascando piedra. Para que pudiera ser inventado el «tiempo operativo» o «absoluto» en vistas a algo práctico, un par de siglos de uso de la epistemología «moderna» —pre-moderna para los más respetuosos con la periodización histórica— habrían preparado el invento del británico separando al inventor de unas «realidades» demasiado pegadas a los ojos para ser vistas o demasiado separadas para ser naturales.

Sin embargo, el «tiempo» es dobladamente cultural. Tan cultural, que fue la espina y el escándalo de los filósofos griegos, una vez los pitagóricos sucumbieron bajo el escándalo del número. De hecho fue la parte onerosa de la herencia pitagórica, disimulada bajo los conceptos de número, medida, proporción. El tiempo sólo es una especie de la acción de numerar o medir o comparar medidas. En el fondo, el tiempo sólo es una especie de la función de seriar o distribuir, o dividir, o distinguir y unir. Estas acciones no son otra cosa que pensar o construir juegos semióticos con los que asegurar la supervivencia y la calidad de vida cuando es escasa la fuerza ante la naturaleza o los otros vivientes.

Al vivir de calidad mediante la acción de pensar es a lo que se denomina cultura. Pero para el pensar o la cultura no todos sus elementos han de ser postulados como cosas —*res*, cosa, de donde *realitas*, «realidad»— extramentales con existencia propia y fuerte, con entidad. Y el tiempo es una de tales elementos que no sólo no necesitan esta existencia autónoma extramental, sino que, si se le pretende otorgar desde la mente, en reconocimiento de su evidente funcionalidad «real», la propia mente se contradice, cae en paradojas. Son las paradojas de que trata Aristóteles, demasiado inteligente para que se le escapara su existencia, o las que

hicieron la fama de Agustín de Hipona, que las copió del Estagirita dándoles el habitual vuelco psicológistico y popular.

4. La raíz del tema del tiempo en Grecia

Pero retomemos el hilo directo del trabajo. El tiempo es un elemento cosmovisional importante, una función cultural de gran impacto real en lo especulativo y en la vida práctica, pero no es una realidad extramental, por el cúmulo de paradojas que genera inmediatamente postular esta ontología del tiempo. Por otra parte es innegable que ciertas variedades de tiempo se atenuan o incluso desaparecen a lo largo de la historia.

Si ello es así, después de seguir la pista del tiempo por los caminos de la historiografía actual, como un intento de vivenciar una de las funciones concretas del tiempo en el mundo del pensamiento y, derivadamente, de la comprensión de nosotros mismos; después de dar una relación breve e ingénua de variedades de uso del tiempo con funciones varias en el discurso, ahora será útil analizar brevísimamente el punto de partida para Occidente de las cuestiones sobre el tiempo.

Sólo después de analizar el tiempo en la Grecia clásica, y por contraste, tanto con el tiempo griego como con el tiempo del historiador de hoy, será posible advertir cuánto aportó al tema la cultura y la especulación académica medieval. Afrontar así el tiempo es una exigencia de la epistemología semiótica de fin de siglo. Como el método, que no será la acumulación de citas apofánticas, sino el análisis semiótico de unas pocas, en el que se muestre la estructuración de formalidades que hacen posible una u otra versión del tiempo.

Es bueno enfatizar ya desde ahora los dos campos de donde brota la aportación medieval, porque en ambos se da una estupenda novedad. Pese a la natural imbricación del mundo académico en la cultura de la época, esta cualidad, la de nacer en una institución especializada del conocimiento, inexistente en otras culturas, da peculiaridades muy propias al tratamiento filosófico del tiempo. Como la existencia de una institución docente también le da un tono general muy peculiar a toda la Europa cristiana convirtiéndola en la menos naturalista y la más descreída —aunque no atea conscientemente— de las sociedades de su época. Como se sabe el ateísmo consciente y agresivo es una de las frutitas menores de la Modernidad, como la Inquisición violenta y el cientifismo y un cierto «formalismo», primero a la violeta y, después, anacrónico, masivo y ambiental.

4.1. La raíz más arcaica del tiempo y la eternidad

Dos términos del griego arcaico van a confluír en la exacta formulación del tiempo en sus modalidades clásicas. Los dos términos son *aióon* y *kronos*.

El primero, *aióon*, significaba originariamente «fuerza o fuente de vida». Proviene del indoeuropeo **ayu* o **yu*, de donde procede también el término latino *iuvenis*, según J. Benveniste. Del primer significado de fuente o fuerza de vida, en la línea de evolución que daría lugar a *iuvenis*, el término pasó a «época de vida», «tiempo de vida», «duración de la fuerza de la vida». Finalmente dio lugar, por esta rama, a «vida individual» como «destino de la vida individual».

En rama paralela, *aióon* evolucionó como «de un cabo al otro de la vida», ya en el s.V a. C., según A.-J. Festugière, y en «vida sin fin» en el sentido de plenitud y actualidad, es decir, con el significado final de «eternidad», empleado ya por Platón en el *Timeo* 37D. En este texto platónico, además, el segundo término griego referente al tiempo –*kronos*– viene a contraponerse a *aióon*: *kronos* es la «imagen móvil» de la *aióon*, siempre dentro del ámbito de la vida, por la explícita implicación del movimiento de la imagen.

Aristóteles (*De coelo* I,9 279a 2-30): recorre el itinerario que va de *aióon* «edad» a «edad del cielo entero» para acabar en «eternidad».

A partir de ambos Platón y Aristóteles surge el «tiempo inmortal y divino, sin principio ni fin», «totalidad del tiempo» de donde pasa a «modelo de todo tiempo inferior».

Por su parte *kronos* significaba originariamente «duración del flujo del tiempo», de donde vino la semántica de «tiempo fluyente en su conjunto» y de «tiempo infinito» siempre que «infinito se tome en el sentido griego de «sin límites internos a la unidad del todo», un «todo» que, evidentemente, no ha de ser infinito, ya que entonces sería la pura indeterminación –sin fronteras ni internas ni externas– y escaparía absolutamente a la noción griega de entidad y realidad.

4.2. Las peculiaridades del tiempo griego

La presencia tan destacada y efectiva de *aióon* –eternidad de vida, fuerza de vida– junto a *kronos* –flujo constante–, pero a la vez tan opositiva, uno como vida y dinamismo, el otro como duración sucesiva, induce ciertas peculiaridades en el tiempo griego. Unas peculiaridades que han quedado destacadas al comparar el tiempo griego con el hebreo y, seguramente, con el árabe.⁴² Siempre es por com-

42. VON DOBSCHÜTZ, Ernst: *Zeit und Raum im Denken des Urschiententums*, en «Journal of Biblical Literature», 41 (1922), pp. 212 y ss. BOMAN, Thorleif: *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, 1954 (especialmente el cap. IV).

paración y oposición entre discursos concretos que aparecen diferenciadas las estructuras formales constituyentes del pensar.

El estudio comparativo dio las siguientes contraposiciones: el pensamiento griego aparece como intemporal; el pensamiento hebreo como temporal. El pensar griego destaca el «estar» y la «presencia»; el hebreo el «pasar». El griego habla en función de un presente; el hebreo en función de un futuro. Grecia mide el tiempo a partir de los astros; el hebreo lo hace mediante el Sol y la alternancia de luz y oscuridad». La temporalidad del griego tiene carácter cíclico y repetible; la temporalidad hebrea se caracteriza por el *regbá*, el «latido», una visión antropomorfizada del tiempo en momentos fuertes y descansos. El tiempo griego está constituido por una serie lineal de «presencias» en cada ciclo, y el predominio de los conceptos «ahora», «serie repetible» o «eternidad»; en el hebreo es la humana vivencia interna del tiempo lo que predomina. Los términos «verbales» griegos dan «aspectos» de la acción; los hebreos ofrecen grados de la realización de la acción. Naturalmente, el pensamiento griego se polariza hacia los momentos y el sujeto de la acción expresada por el verbo; en cambio sin explicitar necesariamente el sujeto, el verbo semita destaca si la acción está ya completa o todavía es incompleta. Dejando la responsabilidad de estas afirmaciones, quizás algo matizandas, es muy cierto que la visión del mundo y las aplicaciones que pueda tener o exigir tal visión, son muy diferentes en una u otra cultura. Como, recordémoslo, era muy diferente el resultado del «tiempo» de la historiografía romántica y el «tiempo» de la historiografía de la *École des Annales*.

4.3. Exitos en torno a las paradojas de la unidad y la multiplicidad, el continuo y lo sucesivo

El tiempo en la Grecia arcaica es por encima de todo un despliegue de vida, de una vida radicalmente una. Pero, a la vez, es un pensamiento sobre el tiempo-vida mucho más conceptualizado y singularizado que el que parecen sugerir las cualidades del tiempo hebreo. El tiempo griego ya en sus comienzos aparece como más grumoso en comparación con la fluidez semita. Como la misma vida griega, gracias a la estructura básica de la oración indoeuropea —sujeto y predicado, S-P—, se presenta mucho más singularizada, pluralizada de lo que sugiere el poco relieve del sujeto verbal semita.

Fue la grumosisidad del tiempo griego lo que, después de Parménides, de Heráclito, de Zenón de Elea y de los atomistas, llevó a Aristóteles al tema de las paradojas del tiempo. El tiempo fue la punta fina en la que embarrancó definitivamente la problemática más importante y más omnipresente de la seriación y del pensar.

A trancas y barrancas, el problema de la unidad y lo continuo, frente a la

multiplicidad y lo sucesivo, se superó en el esquema de la multiplicidad de las ideas de origen pitagórico y la unidad trascendental o de las meta-ideas platónicas. Se trataba de los planos epistemológico y lógico *sui generis* de los griegos, por lo profundamente hincados que están en los planos, no menos peculiares, de lo cosmogónico (la *arché*, principio, y las cosas creadas por la *arché*) y lo físico (la unidad cambiante –viviente y racional– de las cosas sucesivas creadas por la *arché*)

El problema de una única Vida que genera multiplicidad viva, dato innegable para los hombres ubicados en la multiplicidad, más o menos resultó funcionar con el invento platónico (*Timeo*), pulido y puesto a punto por Aristóteles en el *Libro XII (Lamda)* de la *Metafísica*. El hallazgo de Platón y Aristóteles consistió en el Motor Primero trifásico, con una intelección de la propia intelección, que ya es vida por la misma autointelección (*noesis noéseos, zoôé*). O, con otra denominación equivalente, la Causa Primera con sus tres Hipóstasis, tan caras a la escuela neoplatónica, la escolástica helenística de los dos grandes clásicos de la filosofía a la vez. El resultado fue la íntima imbricación griega entre noética y óptica: se dió en la Grecia del s. III a.C. y hasta el año mil, si alguna vez fue verdad admitida que, literalmente, lo pensado es lo real y lo real es lo pensado, una dimensión única entre la *arché* y el hombre singular, con movimiento en las dos direcciones.

En la perfecta simbiosis de pensamiento y realidad consiste todo el monismo, racionalismo, realismo y vitalismo de los griegos. En el amanecer de Europa, razón y realidad son lo mismo por el esquema del *noesis noéseos, zoôé* platónico-aristotélico.

4.4. El tropiezo con las paradojas del tiempo en la Física

Fiel a su método constante, Aristóteles afronta las incompatibilidades entre todas las opiniones respetables que recibe como herencia de sus predecesores, y las supera en una síntesis exitosa. Las paradojas radicales de la unidad y multiplicidad, del continuo y lo sucesivo, se ven así empujadas más allá, dejando florecer zonas de una aparente gran solidez. La clave de bóveda de las brillantes síntesis epistémico lógicas y cosmogónico metafísica fue la asignación de las funciones de la *arché* a una entidad puramente noética y al desarrollo genial de las posibilidades ofrecidas por el concepto de inteligencia pura.

Pero lo que podría caracterizarse, gráfica pero impropriamente, como idealismo físico de Aristóteles, tropezó en el adjetivo, en lo físico, como los idealismos posteriores. La operación aristotélica de barrer las paradojas desde las zonas nobles de la epistemología y la cosmogonía hacia las inferiores, la física, provoca inevitables efectos de resaca al chocar con la limitación inferior. En épocas posteriores, unas idénticas operaciones de limpieza en lo superior ocasionan idénticos efecto de resaca como el problema del mal y la Providencia, la libertad y el determinismo, el orden y el caos.

La reiteración de los estallidos paradójales en los aparentemente tersos sistemas, filosóficos o no, ha llevado a la admisión en el siglo XX de que todo lenguaje presenta paradojas en los límites externos de su universo, tanto si el lenguaje es artificial como si es natural o espontáneo. En otras formulaciones, el siglo XX ha creado la teoría de la indeterminación y la teoría del caos y las catástrofes.

Sin embargo, era muy de esperar que el lenguaje resultara ser esencialmente paradójico, por la simplicísima razón de que es una lucha a muerte entre la unidad y la pluralidad, entre el continuo y uno del sistema y el sucesivo y plural de sus elementos. Todo discurso o fórmula algorítmica resultará a la vez verdadera y contradictoria, útil y falsable, benéfica y engorrosa. Simplemente es lenguaje y el lenguaje es pensamiento humano. Por esta razón cualquier discurso sobre un proceso vivo, no mecánico, ha de ser formulado en un modelo dialéctico.